

Ontologie im Pluralismus: Leibniz als Ratgeber der Postmoderne?

Walter Sparn

1. Warum Leibniz?

„Alle diese künstlichen und unlösbaren oder nur durch Einschmuglung dogmatisch normativer und eben geglaubter Werte lösbarer Schwierigkeiten fallen weg, wenn man den Ausgangspunkt, das sog. Ich, anders auffaßt, wenn man es nicht mehr als etwas Isoliertes und Leeres, nur mit den formalen Fähigkeiten des Vorstellens, Fühlens und Wollens Ausgestattetes, sondern als virtuell und jeweils in sehr verschiedenem Umfang das Allbewusstsein in sich befassend oder umgekehrt dieses als das Ich in sich schließend betrachtet, wenn man zum Leibnizischen Gedanken der Monade und insbesondere der auf Grund ihrer Komplikationen eine besondere Stufenhöhe einnehmenden menschlichen Monade in irgendeiner heute mögliche Form zurückkehrt.“

Dieser Satz stammt nicht, wie man besonders gegen Ende ohne Weiteres annehmen könnte, von Carl Heinz Ratschow, sondern, wie manche Termini denn doch vermuten lassen, von Ernst Troeltsch. Er steht in „Der Historismus und seine Probleme“ (1922), Kap. II „Ueber Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge“, Nr. 5 „Historie und Wertlehre“.¹ In dieser Überschrift sind, wenn man den damals aktuellen Begriff „Wertlehre“ ersetzt durch den von Troeltsch auch gebrauchten Begriff „Wertsetzungen“ oder „Normsystem“, die Probleme konzentriert, auf die Troeltsch so viel Mühe gewandt hat. Es ist das basale Problem der einerseits naturwissenschaftlich, andererseits historisch sich orientierenden, aber damit

¹ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und sein Probleme*. Gesammelte Schriften III, Tübingen 1922, ND Aalen 1977; Zit. 209.

in Sachen normativer oder, wie man auch sagte: weltanschaulicher Orientierung in die Krise geratenen Moderne.

In der Mühe um eine „gegenwärtige Kultursynthese“, so nannte Troeltsch diese Orientierung, sah er im Blick auf den Historismus, dem alles gleichgültig geworden ist, die geschichtsphilosophische Aufgabe darin, die allgemeinen Strukturen der Kultur und ihre jeweiligen, nicht ins Allgemein auflösbaren, besonderen Data gleichermaßen zu erfassen, m. a. W: Individualität zu beschreiben. Denn geschichtliche Individualität ist (Troeltsch greift hier sogar auf Kierkegaard zurück, die Einheit des Metaphysischen und des Zufälligen: Individualität ist der uns zugängliche Ort der „Vereinigung von Faktischem und Idealem, von naturhaft und umstandsmäßig Gegebenem und zugleich ethisch Aufgegebenem ... eine menschliche Schöpfung und metaphysische Realität, das Ineinander von Tatsache und Geist, von Natur und Ideal, von Notwendigkeit und Freiheit, von Allgemeinstem und Besonderstem“.² Eine solche „Individualitätsidee“ sieht Troeltsch erstmals in Leibniz' Monadologie erfasst und ausgebildet³, in Reaktion auf die neue Fundierung der Metaphysik auf Bewusstseinsanalyse durch R. Descartes und die damit sich öffnende Schere zwischen „körperbezogenem, allgemeingesetzlichem“ und „ichbezogenem, historisch-genetischem“ (105) Wissen; eine Monadologie, die den allgemein gesetzlich mathematischen Mechanismus und teleologische Lebendigkeit, lebendige Historie unter der Voraussetzung einer göttlich prästabilierten Harmonie zuordnen kann.⁴

Inzwischen dürfte klar geworden sein, warum ich mit Troeltsch' Rekurs auf Leibniz begonnen habe. Das nicht nur theoretische, sondern höchst kulturpraktische Problem, das man stets mit dem Namen R. Descartes' verbunden hat, war nicht nur Troeltsch' Kernproblem, sondern auch eines der beiden methodologischen und theologischen Kernprobleme Carl Heinz Ratschows – und es war ein metaphysisch-theologisches Kernproblem Leibnizens! Für seine Lösung schlug dieser „Pluralist“ (so nennt ihn Troeltsch gelegentlich)⁵ eine vielleicht

² A. a. O., 211 f.

³ A. a. O., 207 Anm., 484 Anm.

⁴ A. a. O., 105, 483 f.

⁵ A. a. O., 472.

noch ponderable Lösung vor, bedenkenswert zumal nach dem Ende der klassisch-modernen Metaphysiken der Subjektivität, in der „post-modernen“ Moderne (ich kann auch unzweideutiger sagen: in der in ihren überzogenen Selbsterwartungen tief enttäuschten Moderne). Für diese Vermutung eines Lösungsansatzes bei Leibniz steht, wie vor ihm schon Troeltsch, auch Ratschow.⁶ Was hat er nun von Leibniz erwartet und gelernt?

2. Leibniz-Lektüre

Es ist nicht mehr sicher auszumachen, wann C. H. Ratschows genauere Lektüre der Schriften Leibnizens ihren Anfang genommen hat; möglicherweise, das müsste aber noch untersucht werden, ist er durch Emmanuel Hirsch oder Paul Tillich angeregt worden. Es könnte ihn auch sein Rostocker Lehrer Friedrich Brunstäd, der ja zunächst als Philosoph lehrte und bei dem er über Ludwig Klages' Vitalismus promovierte (1938), angeregt haben. Leider sagt Ratschow in seinem TRE-Artikel über Brunstäd (1981) darüber nichts. Immerhin begründet er das Interesse an Brunstäd, der seinerzeit den Einfluss des ihm vergleichbaren Tillich durchaus übertraf, aus Brunstäd's religionstheoretisch begründeten Kulturtheologie und speziell aus dem Versuch, ein System zu erstellen, „in dem die Versöhnung der Subjekt-Objekt-Spaltung voll zur Wirkung gebracht werden konnte.“ Andererseits kritisiert Ratschow neben anderem recht streng den nur vermeintlich Kantischen „Idealismus“ dieses Systems und die Interpretation der Subjekt-Objekt-Beziehung mittels einer „Wertlehre“ als unerfindlich.⁷

Jedenfalls muss Ratschow in den Jahren vor seiner 1946 erfolgten Berufung auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religions-

⁶ Im Folgenden lasse ich die Leibniz-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, die sich ja zwischen den Extremen des höchsten Lobs durch E. Hirsch und der völligen Verdammung durch K. Barth bewegt hat, unberücksichtigt, vgl. dafür Walter Sparrn: *Die Leibnizsche Theodizee in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*. In: Wenchao Li (Hg.): *300 Jahre Essais de Théodicée*, Berlin 2011 (im Druck).

⁷ Carl Heinz Ratschow: Art. Brunstäd, Friedrich, in: TRE 7 (1981), 249-253; Zit. 249, 251.

wissenschaft, also auch neben seiner Arbeit an seiner philosophischen Dissertation über „Magie und Religion“ (1948), Leibniz gründlich gelesen haben. Im Leibnizjahr 1946 stellte er eine deutschsprachige Auswahl aus den Werken Leibniz' zusammen, die auf 493 Seiten unter dem Titel „Gott Geist Güte“ 1947 erschien. Das Nachwort, vom Verleger Carl Bertelsmann unterzeichnet, stellt vor technischen Auskünften zu Quellen und Übersetzung fest: „Die vorliegende Leibnizausgabe bemüht sich um ein Gesamtbild des großen Denkers, dessen unbegreifliche Vielseitigkeit durch die Einheitlichkeit seiner seelischen Grundhaltung zu einer einmaligen Geschlossenheit gebändigt wird. Diese in der Buntheit des Inhaltes aufscheinen zu lassen, war das Ziel, das der Auswahl im einzelnen die Richtung wies.“⁸

Ratschows Name steht nur auf dem Vorsatzblatt, als Herausgeber der Reihe „Das Zeugnis – Europäische Denker“, und auf einem Nachsatzblatt, dessen Text die Erwartungen Ratschows an Leibniz artikuliert. „Über die Schranken notvoller Spezialisierung hinweg ringt die Gegenwart um ein geschlossenes Weltbild. Dabei wird die Erinnerung wach, daß die Entfaltung europäischen Denkens auf Werken ruht, die über alle fachliche Sonderleistung hinaus von dem Willen zu echter Universalität getragen waren. Der geheime Antrieb dieses Strebens zur Ganzheit des Lebens war das Wissen um Gott, die personhafte Mitte des Universums. Die Reihe „Das Zeugnis“ will Männer sprechen lassen, deren Werk eine Gestaltung dieses Strebens zur Einheit darstellt. Die Denker, die hier zu Worte kommen, sind mahnende Zeugen dessen, daß die einzelne Wahrheit ihre spendende Kraft nur als Organ der Einheit empfängt, und daß diese Einheit nur aus und in Gott Lebenswirklichkeit besitzt.“⁹

Das Buch selbst stellt eine m. E. mustergültig umfassende, unverzerrte Auswahl aus den damals gedruckten Werken und Briefen Leibniz vor, unter den Titeln „I. Gott“ (hier sind Äußerungen zum Gebet und ein Passionsgedicht eingefügt), II. Die harmonische Welt, III. Die Klarheit des Gedankens, IV. Das vollkommene Leben, V. Das

⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Gott Geist Güte*. Eine Auswahl aus seinen Werken. Gütersloh 1947; Zit. 493.

⁹ Ebd. (ohne Seitenzahl). Ob die Reihe fortgesetzt wurde, habe ich noch nicht herausgefunden.

Ordnungsgefüge der Mathematik und Natur, VI. Politische Gedanken, VII. Aufbau der Wissenschaft, VIII. Sprache als Grundlage wissenschaftlichen Seins“. Es sind jeweils von Leibniz stammende, klug gewählte Motti vorangestellt; knapp sind Anmerkungen, Quellenangaben, Identifikation von erwähnten Namen und Büchern sowie wenige inhaltliche Erläuterungen angefügt. Auch sie lassen, ebenso wenig wie die eingelegten Faltblätter eines biographischen Aufrisses und einer Reisekarte, nichts über die Interpretation Leibnizens durch Ratschow erkennen. Statt seiner selbst lässt er Friedrich Schleiermacher zu Wort kommen, dessen Rede vor der Preußischen Akademie im Jahr 1815 er seiner Ausgabe voranstellt.¹⁰ Ob die Texte Leibniz' die erwähnten Erwartungen befriedigen, bleibt dem Leser anheim gestellt – eine Unaufdringlichkeit, die Ratschow ja auch sonst kennzeichnete.

3. Rückgriff auf die Metaphysik vor Leibniz

Was der belesene Ratschow nun von Leibniz lernte, im Unterschied etwa zu dem, was sein Lehrer von I. Kant glaubte gelernt zu haben, lässt sich über viele Jahre nicht direkt feststellen (es sei denn, man verfügt über Vorlesungsnachschriften). Man muss im Blick auf publizierte Arbeiten vermuten, dass er auf seine Erwartungen an Leibniz nicht weiter insistierte, sondern sie andernorts platzierte. So erschien im Jahr 1966, auf der Grundlage der im Jahr zuvor in Lund gehaltenen Gastvorlesungen, das 87-seitige Heft „Gott existiert. Eine dogmatische Studie“. In ihr versuchte Ratschow, das mit dem Namen Descartes' markierte Problem im Rückgriff auf das vorleibnizische Denken anzugehen, zu klären und wenigstens Bedingungen seiner Lösung zu eruieren: im Rückgriff auf den in der lutherischen Orthodoxie metaphysisch angelegten Begriff der Existenz Gottes.

Schon 1964 hatte Ratschow den ersten Band mit Texten der „Lutherischen Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung“ und Erläuterungen publiziert. Das Vorwort führt F. Brunstädts (relativ) positive Schätzung der lutherischen Orthodoxie für das Unternehmen an, nennt aber weitergehend und unmissverständlich als sein

¹⁰ A. a. O., 11-22.

Motiv die Annahme, dass die methodologische Abwendung der dritten Generation lutherischer Theologen von Philipp Melancthon, d. h. die Wiederaufnahme der („aristotelischen“) Metaphysik in den Kanon philosophischer Bildung, sich der Erkenntnis verdankte, dass die Glaubenseinsichten M. Luthers bzw. die *res fidei* mit der humanistischen Dialektik nicht zureichend wiederzugeben waren, ja, ohne metaphysische Kategorien verloren zu gehen drohten. Mit der Übernahme der ontologischen Fragestellung und dem damit verbundenen „Realismus“¹¹ ging, so Ratschow, eine tiefgreifende Veränderung der Wissenschaftsauffassung einher (das ist richtig, aber Ratschow war die Bedeutung des paduanischen Aristotelismus noch nicht bekannt); eine Veränderung, die eine Veränderung im Konzept wissenschaftlicher Theologie, und zwar im Sinne Luthers, spiegelte; im Kontrast bilden daher melanchthonisch arbeitende Theologen den Ausgangspunkt der Präsentation.

In die Reihe der lutherischen Positionen nimmt Ratschow die späte Jenaer Theologie auf, die in Johann Musaeus sich erstmals mit den „moderni“ René Descartes und Baruch Spinoza auseinandersetzte. Das tat, doch nicht mehr auf aristotelischer Grundlage, sondern in der Perspektive der frühaufklärerischen philosophischen Eklektik (sie war in den 1960er Jahren ebenfalls noch fast unbekannt), auch Johann Franz Budde, den Ratschow für „den Übergang in die Rezeption cartesianischer Gesichtspunkte und den Aufgang der Aufklärung“ aufnimmt. Von Musaeus meint Ratschow, er habe vieles vorausgenommen, was dann im 18. Jahrhundert durchdringende Wirkung gehabt und das Eindringen cartesianischen Denkens in die lutherische Theologie für Jahrzehnte verhindert habe. „An seinem Werk bricht sich der alles in eins sehende Blick am stärksten in das Spektrum der Entfaltungen.“ Man sieht, dass Musaeus von Ratschow ganz leibnizianisch, auf die Korrelation von Einheit in möglicher Vielheit stilisiert wird – allerdings verifiziert er dies nicht, sondern weist nur

¹¹ Carl Heinz Ratschow: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Bd. I, Gütersloh 1964, 11-18, hier 14 f., 35. An philosophischen Quellen nahm Ratschow die Metaphysiken von Daniel Cramer (1594), Cornelius Martini (1605) und Christoph Scheibler (1617/1618) sowie die Instrumentalphilosophie von Johann Franz Budde (1704) auf, in Bd. II (Anm. 12) kamen Jacob Martini (1618) und Balthasar Meiser (1611) hinzu.

den (keineswegs leibnizischen, sondern schularistotelischen) Widerspruch Musaeus' gegen den Verlust der Objektivität in Descartes' Ansatz im selbstreferentiellen Denken hin. Eine ähnliche Lücke weist auch die These auf, dass es „gerade die Denker dieser Epoche waren, die den Aufbruch zu den neuen Einsichten der Aufklärung und zumal des Idealismus vorbereiteten und ermöglichten, ja, daß gerade in dieser Systematik der Blick frei werden konnte für die Auseinandersetzung mit der sich neu formierenden Welt“¹² – so richtig es ist, dass Leibniz ein vorzüglicher Kenner der lutherischen Theologie war und in seine Theodizee die lutherische (antivoluntaristische bzw. anticalvinistische) Erwählungslehre integrierte, so wenig geradlinig war der Übergang von der Schulphilosophie zum System Leibnizens. Nun, so sehr Ratschow die „imponierende Präzision“ der barocken Philosophie und Theologie lobt, so deutlich räumt er im zweiten Band dann doch ein, dass es sich um ein „uns fremde(s) Denken“ handle.¹³

Die dogmatische Studie über die Existenz Gottes, die als solche auf die Frage zielte, „was heute ‚rechtes Glauben‘ sein könnte“, mischte sich beherzt ein in die Diskussion über dieses Thema, die in dieser Zeit zwischen Helmut Gollwitzer und Herbert Braun vor dem Hintergrund barthianischer bzw. bultmannianischer Orientierung geführt wurde. Ratschow diagnostiziert den „Denkumschluß“, in dem die Gegenwart stehe, als die nachidealistische(!) Beachtung des „Selbst“ als an allem Verstehen zutiefst beteiligten Größe, seit Sören Kierkegaard und jetzt im Vitalismus und Existentialismus. Er sieht darin immerhin Versuche, herauszutreten aus dem Denkraum, den Descartes begründet habe, dem Raum des „sogen. voraussetzungslose(n) Denken(s)“, das weder das Dasein des Denkenden „noch das Sein der Welt noch das Sein Gottes in seine Voraussetzungen aufnimmt und als solche hinnimmt“.¹⁴

¹² A. a. O., 11, 16; zu Budde a. a. O., 17.

¹³ A. a. O., 16; Carl Heinz Ratschow: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Bd. II, Gütersloh 1966, 11.

¹⁴ Carl Heinz Ratschow: *Gott existiert. Eine dogmatische Studie*, Berlin 1966, ²1968, 1-4; Zit. 3.

Zwischen die Klärungen des Existenzbegriffs H. Brauns und R. Bultmanns einerseits, H. Gollwitzers andererseits, schiebt Ratschow eine Analyse des Begriffs der Existenz Gottes in der vordescartes'schen lutherischen Philosophie und Theologie ein. Sie möchte zeigen, dass dieser Existenzbegriff die Objektivationen in der Rede von Gott in der Folge Descartes' von vornherein ausschließt, während die aktuellen Gegenstöße entweder gerade Descartes auf das denkende Ich hin perfektionieren (Gott als „Mitmenschlichkeit“) oder aber in der Rede von Gottes Existenz „an und für sich“ weiterhin von der Antithese des Nichtseins Gottes sich bestimmen lassen. Nach Ratschow meint der alte metaphysische Existenzbegriff, diesseits der modernen Alternative von Sein oder Nichtsein, „das faktische In-der-Welt sein“, und dieser Existenzbegriff gelte auch für Gott, wie auch die Bestimmung für Gott gelte, dass Existenz die „Verwirklichung von Essenz sei“. So ist Existenz für Ratschow ein „theophorer Begriff“; die Existenz von Gott, Welt und Mensch müsse analogie als Verwirklichung ihres Wesens verstanden werden. Dies in der biblisch-theologischen Rede von Gott vorauszusetzen, z. B. in Gestalt einer „natürlichen“, d. h. metaphysischen Theologie, hält Ratschow daher keineswegs für inkompatibel mit einer biblischen Theologie – diese selbst setzte es als existentielles Datum voraus.¹⁵

So verdienstlich Ratschows Protest gegen die von A. Ritschl bis K. Barth kanonische Tabuisierung der „natürlichen Gotteserkenntnis“ bzw. der metaphysischen Theologie gewiss war, so problematisch ist er doch. Denn ganz zweifellos haben seine Autoren niemals, wie er es tut, den auf das endliche Seiende beschränkten Existenzbegriff der Verwirklichung von essentiell oder kausal angelegten Möglichkeit auf Gott übertragen; Gott ist ja *actus purus*, in dem jeder Rekurs auf Möglichkeit so unvernünftig wie unförmig wäre. Erst recht niemals hätten jene Autoren die Differenz der Existenz zur Essenz auf die Differenz der Trinität der Personen zum Wesen Gottes übertragen und disparate Existenz- und Wirksamkeitsformen, z. B. als Richter und als Heilbringer angenommen; in Gott galten ihnen Essenz und Existenz als nicht einmal *ratione* unterscheidbar. Ratschows Analyse beruht hier, man muss es leider sagen, auf Missverständnissen,

¹⁵ A. a. O., 11-75; Zit. 19, 20, 26.

unrichtigen Annahmen und falschen Übersetzungen; sie ist im Ergebnis schlicht falsch. Das hat Ratschow, zu meiner Erleichterung, mir später persönlich zugestanden und hat dementiert, in seinem Verständnis einer dreifachen Existenz Gottes die Konstellation von vielheitsermöglichenden Göttern und einheitsstiftender Seinsmacht des einen Gottes gemeint zu haben.¹⁶

So war seine Meinung unbegründet, dass zwischen dem Existenzdenken des 17. und dem des 20. Jahrhunderts eine starke Konvergenz walte, dass jedoch in deren tiefem Unterschied, nämlich im Fragen oder Nichtfragen nach dem Wesen in Unterscheidung von der Existenz, „der moderne theologische Skeptizismus nach seinem Ursprung deutlich und damit auch behebbar werden kann.“¹⁷ Diese Hoffnung müsste jedenfalls anders begründet werden – warum nicht in der Perspektive Leibnizens? Denn der von Ratschow so geschätzte Denker entwickelte ja einen von Descartes sehr verschiedenen Existenzbegriff, der durchaus eine Analogie im Begriff der Existenz Gottes mit der Existenz der Welt und speziell mit dem zur Apperzeption fähigen Menschen begründet: den monadologischen Existenzbegriff. Dieser erlaubte denn auch, sich der Existenz Gottes zu vergewissern im Schluss von der Möglichkeit auf Wirklichkeit, aber nicht wie der ontologische Gottesbeweis Descartes' aus dem Begriff des vollkommensten Wesens, sondern aus der ontologischen Kompossibilität der (einfachen) Prädikate Gottes.¹⁸

Allerdings tritt Leibniz in dieser Publikation Ratschows m. W. nicht auf. Als Grund für die Abwesenheit der Monadologie an diesem so naheliegenden Punkt kann ich mir eigentlich nur Ratschows – theologisch sehr berechtigte – Abneigung gegen die Leibnizsche Konzeption der natürlichen Theologie vorstellen; denn diese nahm ja nicht nur einen gleitenden Übergang zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Natur und Gnade an, sondern ordnete auch die Beziehung

¹⁶ In Reaktion auf Walter Sporn: *Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart 1976, 158–163.

¹⁷ Ratschow (Anm. 13), 57.

¹⁸ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Lehre und Wirkung: Metaphysik*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 17. Jahrhundert Bd. 4, Basel 2001, 1064–107, hier 1069 f.

zwischen beiden der einheitsstiftenden Vernunft unter und kehrte so die bisherige hermeneutische Priorität des Offenbarungswissens vor dem Vernunftwissen um; und die Vernunft konnte das auch guten Glaubens tun aufgrund ihrer Prinzipien, bekanntlich nicht nur der ausgeschlossene Widerspruch, sondern auch das Prinzip des zureichenden Grundes.¹⁹ In seiner Studie hat Ratschow denn auch die lutherische Position in der epistemologische Frage nach der Tatsächlichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis im Sinne der Alternative einer Begründung entweder aus der Bibel oder aber aus der Erfahrung überinterpretiert, hat sich also weit von Leibniz entfernt.²⁰

4. Das Lob Leibnizens

Im Rahmen des Europäischen Theologenkongresses in Wien 1981, dessen Thema: „Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung“ lautete, hielt Ratschow den Hauptvortrag „Weltbewusstsein und Gottesgewissheit – in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts“.²¹ Sein Thema sind die Wandlungen im Verhältnis von Weltbewusstsein und Gottesgewissheit im Christentum des 18. Jahrhunderts, einem Wendepunkt in der Geschichte dieser Frage. Dabei unterstellt Ratschow, dass sich das entfremdete und oft bedrohte Weltbewusstsein in allen Kulturen aus einer religiösen Basis heraus konsolidiert, welches die fremde Welt zur eigenen, als sinnvoll verstandenen Welt macht.

Ratschow schildert zunächst den frühneuzeitlichen Zusammenbruch der natürlichen Weltvergewisserung mit Hinweis auf N. Kopernikus, J. Kepler, G. Galilei und zumal auf G. Bruno; Brunos' absoluter Monismus halte die sinnliche Erfahrung und den unanschaulichen, nur beweisbaren Naturverlauf zusammen und werde so mit dem drohenden Dunkel der Unendlichkeit fertig. Ratschow zeichnet Bruno auch deshalb aus, weil er der Vermittler der Gedanken des Kusaners

¹⁹ Vgl. Walter Sparrn: Gottfried Wilhelm Leibniz: Lehre und Wirkung: Theologie, in: A. a. O., 1079-1090, hier 1087 f.

²⁰ Vgl. Walter Sparrn (Anm. 15), 159 f.

²¹ Carl Heinz Ratschow: Weltbewusstsein und Gottesgewissheit – in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, in: Trutz Rendtorff (Hg.): Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, 89-98; auch in: Carl Heinz Ratschow: Von den Wandlungen Gottes, Berlin/New York 1986, 102-114.

(coincidentia oppositorum, potest fieri) an Leibniz sei. Er weist auch darauf hin, dass Leibniz auf den Schultern der Theologen stehe, die dem Zusammenbruch des aristotelischen Weltbildes und dem tiefen Lebens- und Weltpessimismus des Barock einerseits, dem Solipsismus und der Subjekt-Objekt-Spaltung Descartes' andererseits einen modifizierten Aristotelismus entgegenstellten.²²

Leibniz wird eingeführt als das deutsche Pendant zum englischen Isaac Newton und zum französischen Blaise Pascal; seine intellektuelle Biographie wird charakterisiert als Weg hin zu und wieder weg von Descartes, zurück zu den *formae substantiales* des Aristoteles – doch ohne Aufgabe des neuen, an der Substanz orientierten mathematisch-physikalischen Weltbildes; Thema sei aber stets „das Verhältnis von Weltbewusstsein und Gottesgewissheit oder die sog. Theodizee“ geblieben. Für deren Kern hält Ratschow erstens die Annahme, dass das geschichtliche Leben durch individuelle, d. h. durch solche Substanzen getragen wird, deren Begriff alle ihre Prädikate einschließt, so dass hier ontologisch keine Kontingenz auftritt. Zweitens nennt er die Annahme, dass wir Gottes (uns unergründliche) Weisheit von vornherein auch im Bösen und Übel unterstellen müssen, so dass die Widersprüche unseres Weltbewusstseins „in Gott hinein aufgehoben werden“ (Ratschow belegt diesen Ausdruck nicht eigens). Die Absconditität der Geschichte und der Weisheit Gottes werden „dem Glauben – als Gewissheit von der Güte Gottes – zugewiesen.“²³ Anders als G. Bruno löse Leibniz das Problem nicht mechanistisch, sondern monadologisch, und darin liege die tiefe Eigenart des Leibniz'schen Denkens: die Wahrnehmung des apriorisch handelnden, in sich unzerstörbaren Einzelnen und Besonderen im Kontext der gesamten Weltwirklichkeit. Gegenüber Descartes lenke dieses Denken „hinter die Subjekt-Objekt-Spaltung zurück auf das eine und Ganze der Weltwirklichkeit, in der die Monade als *forma substantialis* ‚sich‘ lebt und zugleich im Kontext des Ganzen als der praestablierten Harmonie befindlich ist.“²⁴

²² A. a. O., 103-106; Ratschow nennt die Begriffe Substanz, Existenz, Eissenz und die Namen Francesco Suarez und Johann Gerhard).

²³ A. a. O., 107-109; Zit. 107, 109.

²⁴ A. a. O., 109.

Ratschow disponiert die Denkgeschichte hier in zwei Linien, einer Linie vom Kusaner über Bruno zu Spinoza einerseits, Leibniz andererseits, und einer Linie von Descartes zu Christian Wolff und der ihm folgenden Aufklärung. Wolff, sein konsequenter Mechanismus und uneingeschränkter Intellektualismus sowie der aufklärerische Fortschrittsoptimismus und die utilitaristisch-moralische (und „platte“) Theodizee der Physikotheologen setzt Ratschow von Leibniz möglichst weit ab. Dieser erscheint darin bis heute wichtig, dass sein Optimismus kein Urteil des Weltwissens, sondern ein Urteil des Gottesgewissheit war; und indem er „zeigt, wie unter Voraussetzungen des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes [...] ein Denken möglich ist, in dem das Menschliche in seiner Individuation so wahrgenommen bleibt, daß es keinen Generalisierungen soziologischer oder biologischer Einsichten verfallen muss.“ Leibniz zeige auch, dass das eigentlich Menschliche, nämlich die unvergleichliche Eigenart des Individuums, und „das personenhafte Gegenüber des Gottes, des sich in seinen Handlungen dem Menschen ebenso sehr bewußt, d. h. moralisch oder anordnend, wie vor- oder unterbewußt, d. h. ontologisch und ordnend, vermittelt, aufeinander angewiesen sind.“²⁵

Diese Würdigung Leibnizens hat Ratschow zwei Jahre nach dem Wiener Vortrag in einem langen Artikel im Band 8 der Reihe „Gestalten der Kirchengeschichte“ wiederholt. Dieser Artikel zeichnet Leben und Werk dieses unsteten, innerlich zerrissenen, seine Person versteckenden, sich vielfach entziehenden und oft unbegreiflich bleibenden „Wanderer zwischen sich ausschließenden Welten“ sorgfältig und aus freundlicher Nähe nach. Im Blick auf seine Bedeutung für die philosophische und theologische Orientierung in der geistigen Situation des ausgehenden 20. Jahrhunderts begnügt sich Ratschow jedoch mit wenigen und überdies skeptischen einleitenden Bemerkungen. Leibniz' unabhängige Auseinandersetzung mit Descartes habe dessen Sieg nicht verhindert, das Zerbrechen der geistigen Welt des 18. und 19. Jahrhunderts „in seine *res cogitans* und *res externa*“ (sic!) und die Aufklärung, „die nicht nur den geistigen Kosmos mit ihrer Schizophrenie bedrohte, sondern

²⁵ A. a. O., 109 f.

die die Welt selbst zerstörte, wie in unseren Tagen endlich bemerkt wird, nachdem wohl nicht mehr alles zu retten ist.“²⁶

Heute aber, wo Leibniz wieder entdeckt werde und wo man mit Recht vermute, dass in seinem großen Werk „zum letzten Mal[!] eine lebensfähige Synthese von mathematisch-naturwissenschaftlichen, politisch-historischen und philosophisch-theologischen Einsichten vorgestellt wurde, heute reicht unsere eigene Zerrissenheit nicht aus, die Schätze zu heben, die in Leibniz' Synthese verborgen sind. Leibniz' Monadologie im Horizont der göttlichen Harmonie war, so scheint es mir, der – abgesehen von Aristoteles und mit Hilfe desselben – der einzige gelungene Europäische[sic!] Versuch, das Besondere aus dem Ganzen angemessen zu bestimmen. An dieser Bestimmung aber hängen das ausgewogene Selbst- und Weltverstehen wie die Möglichkeit, die Materie und ihre Form so zu bestimmen, daß ihre Einheit erlebbar nicht nur, sondern denkbar wird.“²⁷

In diesem wenig zuversichtlichen Votum ist immerhin eine Chance der theologischen Rezeption Leibnizens angedeutet, die am Schluss des Essays auch deutlicher wird. Anders als einige Interpreten meint Ratschow, dass auch der späte Leibniz nicht vom Einzelnen her, sondern vom Ganzen, nämlich von der Schöpfung her gedacht habe; Ratschow versteht die „Monadologie“ von 1714 als Entfaltung des Schöpfungsgedankens, wie er z. B. in „De rerum originatione radicali“ von 1697 formuliert war. Wenn also die Möglichkeit der Dinge das principium essentiae, ihre Vollkommenheit ihr principium existentiae ist und „Gott [...] die Realisierung dieser Bezüge“ bezeichnet, dann erreiche Leibniz sein Ziel, das naturhafte und das sittliche Geschehen unter einen Begriff zu bringen. So wird dann auch die Einheit des Wissenschaftskosmos verbürgt: Er wird „Ausdruck des Kontinuums [...], das alles Lebendige umspannt und ermöglicht und das man dann, aber nur dann, ungestraft erfasst, wenn das Einzelne als Substanz feststeht.“²⁸

²⁶ Carl Heinz Ratschow: Gottfried Wilhelm Leibniz, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, hg. v. Martin Greschat, Bd. 8: *Aufklärung*, Stuttgart 1983, 121-155; Zit. 121 f.

²⁷ A. a. O., 123.

²⁸ A. a. O., 154.

5. Nochmals: Warum Leibniz?

Man könnte fast ein wenig melancholisch darüber werden, dass Carl Heinz Ratschow, aus welchen Gründen auch immer, seine Erwartungen an Leibniz' Monadologie nicht in deren detaillierter Interpretation ausgearbeitet und geprüft hat. So bleibt vieles offen oder unklar. So sehr man Ratschow zustimmen kann (und das würden heute mehr Theologen tun als zu seiner Zeit), dass es „ohne Metaphysik keine anständige Theologie geben kann“, wie es ihm Günter Rohrmoser zuschrieb²⁹, so fehlt uns doch, methodologisch, eine wenigstens in Grundzügen ausgeführte Reflexion auf das Verhältnis von Theologie und Metaphysik und, metaphysisch oder ontologisch, eine Analyse des Verhältnisses von Ganzem und Einzelnem im Sinne der Leibnizschen Monadologie, eine Analyse auch des Leibnizschen Begriffs der individuellen, doch die ganz Welt je auf ihre Weise repräsentierenden Monade selbst sowie der religiösen Hintergründe und philosophiehistorischen Kontexte dieses Begriffs. Ratschows Gebrauch des Begriffes der Substanz an dieser Stelle – „wenn das Einzelne als Substanz feststeht“ – macht in seiner Missverständlichkeit eine solche Analyse unabweislich.

Ratschow hat sich von Leibniz Ideen oder Modelle dafür erhofft, wie man die für die moderne Wissenschaftsentwicklung, speziell für die offenbarungspositivistische Theologie so fatale „cartesianische“ Schere zwischen den „zwei Kulturen“ der Naturwissenschaften bzw. Kulturwissenschaften intellektuell seriös und praktisch lebensdienlich wieder schließen kann. Das erfordert die Integration des bekanntlich erst nach Leibniz aufkommenden historischen Kontingenzbewusstseins und seiner Reflexion – seit G. Vico, J. G. Herder, W. v. Humboldt, G. W. F. Hegel und dann in der Krise des „Historismus“ – in das Konzept einer Monadologie.

Es war ja diese Krise, in die E. Troeltsch so große Hoffnung auf des Konzept einer Monadologie setzte. Er musste freilich feststellen, dass Leibniz, ganz abgesehen von seiner methodisch traditionellen

²⁹ Günter Rohrmoser: Glaube als Religion. Zum Werk Carl-Heinz Ratschows, in: Evangelische Kommentare 1989, 39-41; Zit. 41.

Historiographie, im Begriff der Monade das Allgemeinste und das Besonderste wohl als kosmisches, nicht aber als geschichtliches Kontinuum korrelierte – die Monade ist in sich verschlossen, fensterlos.³⁰ Es müsste in der Tat geklärt werden, ob und wie die „geschichtlichen Ideen“, die Ratschow bei Leibniz anspricht, mehr besagen als nur dessen Annahme des providentiellen und evolutionären *progrès perpetuel* der Menschen-Monaden oder Geister und ihrer „moralischen Welt“. Dies müsste geklärt werden, wenn man in der Frage des Zusammenhangs von Individuum und Gattung nicht zu esoterischen Lösungen à la Seelenwanderung greifen will (wie seit G. E. Lessing respektabel) oder kühl feststellt, dass die Individuen vom weltgeistgelenkten Fortschritt auf der Schlachtbank der Geschichte geopfert werden, und das auch noch, ohne Narben zu hinterlassen (so die totalitären idealistischen oder materialistischen Geschichtstheorien seit Hegel). Es käme darauf an, um es mit Troeltsch zu formulieren, „die allgemeine, universalgeschichtliche und schließlich kosmische Bewegung [...] vom Einzelnen, von der monadologischen Deutung der empirischen Individualitäten her“ zu erreichen.³¹

Ratschow hätte in der Arbeit an diesen Fragen heute günstigere Arbeitsbedingungen als er sie seinerzeit hatte. Die – naturgemäß enzyklopädische und transnationale – Forschung hat in den letzten dreißig Jahren eine erstaunlich fruchtbare Entwicklung genommen, die alle Leibniz'schen Themen aufgreift, vom logischen Kalkül bis zur christlichen Ökumene und zu interreligiösen Möglichkeiten, und auf einer breiteren Quellengrundlage nicht nur historisch, sondern auch systematisch durcharbeitet. Auch die begriffs- und problemgeschichtliche Kenntnis der Kategorie der „Monade“ hat einen neuen Stand erreicht.³²

³⁰ Ernst Troeltsch (Anm. 1), 17 f., 210; ein gute Beschreibung der Leistungsfähigkeit des monadologischen Konzeptes Leibniz' a. a. O., 675.

³¹ A. a. O., 244; Troeltsch sieht dieses Aufgabenstellung bei den Romantikern, bei F. Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt, J. W. Goethe und bei Hegel erreicht, aber noch nicht wieder in der zeitgenössischen (Husserlschen) Phänomenologie a. a. O., 208 ff., 243 ff., 599 f.

³² Hanns-Peter Neumann (Hg.): *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, Berlin/New York 2009.

Vielleicht hat Ratschow seiner Leibniz-Auswahl auch deshalb die Leibniz-Rede F. Schleiermachers vorangestellt, weil darin der Satz ausgesprochen ist: „Und gewiß: aus der Idee des Gottheit, wie Herr von Leibniz sie aufgefasst hatte, und den Gesetzen ihres Handelns, die er so bestimmt aussprach, aus den Monaden und aus den Gesetzen, wonach einer jeden der Verlauf ihrer Tätigkeiten und ihre ganze Stelle in der Welt bestimmt wurde, hätte sich ein System der natürlichen und geistigen Welt bilden lassen, das, wenn Leibniz sich dieser Arbeit unterzogen hätte, ganz anders würde ausgefallen sein als die größtenteils trocknen und toten Systeme seine Anhänger.“³³ Die neuere Forschung hat aber gezeigt, dass Leibniz doch mehr als ein paar „Grundideen“ ausgearbeitet hat³⁴, und die Diskussionen über die Möglichkeit einer pluralistischen, nicht-essentialistischen, vielmehr phänomenologisch, sprachtheoretisch und kulturhermeneutisch (nicht zuletzt im Blick auf Religion) instruierte Metaphysik nähren sich in größerem Umfang an Leibniz' Monadologie als Ratschow zu hoffen gewagt hat.³⁵ Dies letztere ist ein auch theologisch äußerst lohnendes, aber ein eigenes Thema.

6. Einige mutmaßlich leibnizische Ratschläge Ratschows

Abschließend möchte ich versuchen, Ratschows Anschluss an Leibnizens Entwurf einer monadologischen Metaphysik mutmaßend auszuziehen für die aktuelle Situation, für eine bekanntlich ‚nachmetaphysische‘ Situation im Blick darauf, dass vormoderne Metaphysiken der Substanz, aber auch die moderne Metaphysiken des Subjekts nicht mehr erschwinglich, theologisch vielleicht gar nicht wünschbar sind.

³³ Friedrich Schleiermacher, in: Gottfried Wilhelm Leibniz (Anm. 8), 16.

³⁴ Wenigstens einige besonders interessante Arbeiten aus der riesigen Fülle des Geleisteten seien genannt: Hubertus Busche: *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*, Hamburg 1997; Kurt Nowak, Hans Poser (Hg.): *Wissenschaft und Weltgestaltung (Leibniz-Symposium 1996)*, Hildesheim 1999; Horst Bredekamp: *Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*, Berlin 2004, 2008; Friedrich Wilhelm Leibniz' *Theater der Natur und Kunst*, Berlin 2010.

³⁵ Für die religionsphilosophische und theologische Diskussion vgl. etwa Hermann Deuser (Hg.): *Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhangs*, Gütersloh 2007 (VWGTh, 30).

(1) Die Sprache der Theologie ist die Religionsphilosophie (so Ratschow mit F. Brunstäd), so dass sie neben logischer und methodologischer (z. B. hermeneutischer) auch der kategorialen Reflexion bedarf; wo sie argumentiert, bedient sie sich elementar einer Metaphysik i. S. einer Ontologie, die klärt, was jeweils mit dem Prädikat „ist“ und seinen Modalitäten gemeint sein kann. (Dafür ist der ‚skottistische‘, epistemologisch reflexive lutherische Aristotelismus ein historisches Lehrstück.) Und die Theologie verheimlicht nicht, dass ihre Ontologie nicht nur veränderlich bleiben muss, sondern auch insofern unvollständig ist, als sie den religiösen (oder mindestens weltanschaulichen) Horizont braucht, der die Rede vom „Ganzen“ der Wirklichkeit plausibel erscheinen lässt.

(2) Die Theologie korreliert ihre Binnenperspektive (als eine der Formen der Selbsterklärung des christlichen Glaubens) mit den religionswissenschaftlichen Außenperspektiven auf das Christentum als eine Religion unter und mit anderen Religionen (was einen essentialistischen Religionsbegriff nicht einschließen darf); das heißt umgekehrt, dass Theologie sich, wie man jetzt sagen darf, kulturhermeneutisch verständlich machen können. Das besagt aber nicht, dass sich die Theologie unter einen ‚allgemeinen‘ Wissenschaftsbegriff stellt, den sie vielmehr ablehnt, weil sie in sich unabschließbar den Wechsel einer Innen- und einer oder mehrerer Außenperspektive vollziehen muss.

(3) Die für das evangelische Christentum nützliche Metaphysik dürfte sich eher an Aristoteles an dem „Pluralisten“ Leibniz orientieren wollen als an Plato, als an transzendentalistischen Letztbegründungsmodellen oder an der neuplatonischen Aufstiegs- und Einheitsmetaphysik, die zur Zeit vom römischen Lehramt propagiert wird. Das Leibniz'sche Ziel, die Wirklichkeit als *unitas in maxima diversitate* zu begreifen, heißt nicht „vom Ganzen zum Einzelnen“ (hier gegen den späten Ratschow), aber auch nicht „vom Einzelnen zum Ganzen: Das Konzept der Monade denkt Identität und Differenz gleichursprünglich.

(4) Die methodologische Pluralisierung, die damit einhergehen sollte, erfordert nicht nur die Aufmerksamkeit auf nicht-binäre, mehr-

wertige Logiken, sondern auch die Erweiterung der diskursiven Wege der Deduktion und Induktion um die Abduktion; ebenso die Begrenzung des diskursiven Denkens um weitere Formen der Wahrnehmung und Mitteilung von Sinn, d. h. um alle christlich relevanten Formen des sprachlichen und nichtsprachlichen, ästhetischen oder indexikalischen Zeichengebrauchs (inklusive z. B. des Singens, Zeigens oder Schweigens).

(5) Im Besonderen muss der Theologie neben der texthermeneutischen Kompetenz sehr gute sprachanalytische, sprachtheoretische und diskursanalytische Kompetenz wichtig sein, um die imperiale Neigung ihres argumentativen Sprechens zu dämpfen und die Verknüpfung von Wissen und Macht auf die wissenschaftliche Kommunikation beschränken. Theologen sollten nicht der Ambition verfallen, sie könnten die pluralen Sprachen des Christentums und seiner sozialen Träger 1:1 ineinander übersetzen oder metatheoretisch ‚korrigieren‘; z. B. setzt ein Gebet keinerlei Metaphysik voraus, auch wenn es u. a. metaphysisch betrachtet werden kann.

(6) Metaphysisch sprachfähig wird die Theologie unter den kulturpluralistischen Bedingungen jetzt und hier und auf der Basis der postmodernen wissenschaftstheoretischen Einsichten im Blick auf die Perspektivität allen Wissens nur im Kontext phänomenologischer Verfahren, die den konstruktiven Charakter von Wissen zurückbinden auf die jeweiligen lebensweltlichen Befindlichkeiten und die leibhaft-sinnlichen Erfahrungen von Einzelnen und Gemeinschaften; transzendentalistische Reduktionen, die manchmal nützlich sind, führen dann nicht so leicht in die Versuchung, das Denk-Ich, gar das fromme Denk-Ich als absolut sicheres Fundament der Gewissheit des Wissens zu etablieren.

(7) Das Leibniz'sche Konzept der Monade schlägt eine Metaphysik der Individualität vor, die (evangelisch-)theologisch sowohl in Gebrauch genommen als auch im Gebrauch modifiziert werden kann. Denn erstens unterscheidet sie zwischen der empirischen Kommunikation von Individuen und der ontologischen Konstitution von Individualität: dem Ich-Sein, das mit anderem Ich-Sein durch unabschließbare Prozesse gegenseitiger (Nicht-)Anerkennung tief verflochten ist, das

aber zugleich ein davon ganz unabhängiges Phänomen, eine unab-
leitbare (‚fensterlose‘) Binnenperspektive darstellt. Zweitens rückt sie
das religiös sich verstehende Individuum nicht unter einen allgemei-
nen Obergriff „Individualität“ ein, sondern beschreibt es als eine
Lebensform, die mit anderen Formen in mehr oder weniger nahen
Ähnlichkeiten steht, die aber nicht um ihre kontingenten Aspekte
(z. B. dass die Binnenperspektive sich einem Namensgeber verdankt)
bereinigt und auf Strukturelles, ‚Allgemeines‘ zurückgeführt werden
kann.